# O PODER DA INVISIBILIDADE

WILSON TRAJANO FILHO
Universidade de Brasília

Durante minha pesquisa de campo na Guiné-Bissau em 1987-1988 e em 1992, ouvi muitas vezes estórias que versavam sobre os poderes especiais que tinham certos líderes nacionalistas e combatentes na luta pela libertação nacional. Dentre esses poderes, o que mais chamou a minha atenção foi a capacidade que os heróis da pátria tinham de ficar invisíveis em situações de contato armado com as forças portuguesas. Este artigo representa um esforço para analisar essas narrativas. Pretendo demonstrar que elas são uma expressão simbólica do estado liminar da sociedade crioula da Guiné-Bissau. Creio não haver qualquer dificuldade em perceber que o período da guerra colonial (1963-1974), com toda a violência e com toda a desestruturação que uma tal situação acarreta, foi de fato um período de passagem, de liminaridade. No entanto, passados vinte anos da independência do país, essas estórias continuam a circular em Bissau e em outras cidades da Guiné, indicando que elas permanecem portadoras de significação para aqueles que as contam e as ouvem. Meu argumento é que elas continuam a fazer sentido porque, ainda hoje, a mensagem que veiculam permanece sendo basicamente a mesma que veiculavam nos anos da guerra e imediatamente após a independência. Em outras palavras, a liminaridade que penso caracterizar a sociedade crioula não é um atributo específico de um momento histórico particular, mas algo inerente e constante a essa sociedade, a despeito das inúmeras transformações nela ocorridas nestes últimos vinte anos.

A capacidade de ficar invisível é algo realmente tão incomum que, quando atribuída a outros que não os mágicos dos espetáculos circenses, pode representar paradigmaticamente o exótico. Os antropólogos estão, ou

**Anuário Antropológico/93**
**Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995**

deveriam estar, conscientes do cuidado que devem ter, ao tratar da diferença cultural, em não construir artificialmente a alteridade pela via do esdrúxulo. Parcialmente por responsabilidade própria, a antropologia tem sido vista do exterior geralmente como um saber excêntrico e exoticizante. Como o colesterol, o exótico é duplo: tem o bom e o mau[1]. Sua face perversa é a que põe o acento descritivo exclusivamente no inusitado, curioso e esdrúxulo, criando uma espécie de opacidade pretensamente natural naquilo que descreve. A diferença ganha uma autonomia tal que a compreensão da alteridade fica ou absolutamente obstruída, ou acessível apenas através de um saber especial, quase místico e restrito a poucos — o saber da própria antropologia. Cria-se, então, uma reserva de mercado perversa para a disciplina. Os procedimentos utilizados pelo exótico mau são variados, passando por certas escolhas temáticas e por estratégias retóricas de apresentação dos dados. Mas, no todo, essa variabilidade funciona por meio de um processo único, no qual o objeto em foco — um discurso, uma prática — é desconectado do mundo da vida em que se atualiza — uma corrente de discursos e práticas. Pinçado dessa forma, ele perde seu potencial de significação, passando esse espaço significativo a ser preenchido por um enorme silêncio. E é exatamente a existência de uma ausência de significação original que permite ao antropólogo preenchê-la com um sentido novo, desgarrado do mundo da vida: gratuitamente curioso, esdrúxulo e inusitado. Por outro lado, a antropologia nada significa sem a diferença e, de certa maneira, sem o exótico. Mas o esforço deve ser feito em direção ao encontro com o seu lado benigno. Isto significa que a descrição do objeto cultural jamais deve ser feita de modo a pinçá-lo do mundo original em que ele se atualiza, para que não perca o potencial de significação que sempre se encontra nas relações desse objeto com outros, pertencentes ao mesmo sistema cultural. Agindo com esse cuidado, a análise antropológica tem aumentada as suas chances de chegar ao final do trajeto produzindo um acréscimo de significação, isto é, revelando o objeto e seu sentido original e adicionando um *quantum* especial de significado: o objeto e sua verdade original fazem sentido em sua diferença porque são uma das múltiplas possibilidades criativas de ser do homem.

---

1. Essa é uma expressão usada por Alcida Ramos (1993) em sua análise do indigenismo no Brasil.

Por não querer ser aprisionado pela face perversa do exótico, minha análise da invisibilidade nas narrativas não será imediata e direta. Tomarei um caminho indireto, longo e tortuoso, no qual buscarei demonstrar que essas narrativas são formas culturais que usam de um repertório de símbolos e de um idioma cultural compartilhado por inúmeras sociedades tradicionais africanas. Mais especificamente, argumento que as narrativas sobre os poderes especiais dos comandantes guerrilheiros e dos líderes do Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) são significativas somente quando se relaciona seu elemento central (a invisibilidade) a outros elementos de um sistema cultural e histórico que não se fazem presentes nelas. Vou encontrar esses elementos nas cosmologias e nas ações rituais comuns a um conjunto de sociedades tradicionais da África Ocidental que se acham ligadas por um complexo processo histórico, iniciado ao redor do século XII, quando os povos sudânicos de língua Mande começaram a migrar para o litoral. Desta maneira, percorrerei uma extensa etnografia para demonstrar que as narrativas que coletei em Bissau utilizam procedimentos simbólicos semelhantes aos desse conjunto de sociedades, não sendo, portanto, apenas uma curiosidade etnográfica — uma a mais — africana.

## A invisibilidade dos heróis

A motivação para o desenvolvimento deste trabalho surgiu a partir de uma conversa informal que teve lugar na madrugada de 31 de maio de 1988. Eu estava hospedado em uma grande casa construída no centro de Bissau, ainda da época colonial. O proprietário da residência me instalara em um barracão no fundo do terreno, de modo que pudesse organizar minhas atividades sem atrapalhar a rotina da casa. Mamadi trabalhava para meu anfitrião como vigia noturno. Como me via quase sempre de luz acesa, trabalhando até tarde, ele gostava de chegar à minha janela para uma pequena conversa e um cigarro. Ele tinha então 25 anos e havia nascido no interior, em uma *tabanca* (vila) perto de Bafatá. Veio para Bissau em 1969 acompanhando a mãe e seus irmãos, um pouco depois da morte do pai durante um bombardeio pela aviação portuguesa de uma *tabanca* onde estava de visita.

Naquele dia, conversamos sobre o tempo da guerra de libertação e sobre a morte de seu pai. Como de hábito, e sutilmente, Mamadi procurou

fazer o assunto se deslocar para um de seus temas prediletos: o *misteryu* (coisas e eventos que não se explicam facilmente pela lógica da causalidade científica e que requerem o envolvimento de uma explicação mágico/religiosa). Segundo ele, no tempo da guerra, alguns comandantes da guerrilha e líderes do PAIGC se destacaram por terem habilidades especiais. Em situação de contato armado com as forças portuguesas, essas pessoas tornavam-se praticamente imortais. As balas do inimigo disparadas contra eles não os alcançavam ou não perfuravam seus corpos. Outras vezes, as armas dos *tugas* simplesmente não disparavam. Mas o maior de todos os poderes era a capacidade que esses guerrilheiros pela libertação da pátria tinham de ficar invisíveis. Mamadi nunca me deu muitos detalhes sobre a origem dessas habilidades. Contou-me de modo vago que em alguns casos elas eram obtidas através da realização de cerimônias para os *iran* (espíritos) de algumas etnias ou de algumas localidades. Porém, foi muito específico sobre as situações em que eram utilizados e sobre quem os utilizava. Os poderes místicos eram postos em ação em situações de combate contra os portugueses, no mato e, em geral, quando os nacionalistas estavam em franca inferioridade em armas e homens. Entre o líderes citados como detentores desses poderes estavam alguns dos principais heróis da libertação da Guiné-Bissau: entre outros, Nino e Osvaldo Vieira, Francisco Mendes, Manuel Santos e, obviamente, Amílcar Cabral[2]. Além desses, comandantes militares de alta patente, alguns dirigentes do PAIGC, chefes de famílias importantes das "praças", empresários e negociantes bem sucedidos, eram mencionados como pessoas com tais habilidades, revelando um pensamento que associa posição social elevada com a posse e utilização de poderes de origem mística.

Em muitas outras ocasiões tive a oportunidade de ouvir estórias sobre o mesmo tema, variando apenas as circunstâncias específicas em que o

---

2. Em 1991 fui surpreendido com uma narrativa que me foi apresentada por um camponês santomense que contava uma façanha de Amílcar Cabral em Cabo Verde na época colonial. Segundo a estória, o governador militar daquelas ilhas resolveu dar um baile. Na presença das autoridades militares portuguesas, em pleno salão de dança, surgiu de repente Cabral. Convidou a esposa do governador para dançar em meio à surpresa geral. Quando este se refez da surpresa, gritou pelos soldados, mas, antes que estes chegassem, Cabral desapareceu como havia aparecido. Esta narrativa me faz suspeitar da existência de um idioma cultural comum às sociedades crioulas de colonização portuguesa, tema inteiramente aberto à investigação.

poder da invisibilidade se manifestava e os detentores individuais desse poder, que pertenciam todos ao mesmo estrato social já mencionado[3]. A crença nos poderes especiais de certas categorias de pessoas não é algo recente. As referências sobre os poderes dos *jambakos, baloberu* e outros especialistas mágico-religiosos estão presentes nas primeiras descrições que os portugueses fizeram da região no século XVI (por exemplo, D'Almada 1946: 21, 42). Quero apresentar, contudo, uma referência que nos conduz a uma época muito mais próxima de nossos dias. Trata-se da narrativa coletada em 1976 por Azevedo & Rodrigues (1977) sobre a ação do comandante guerrilheiro Agostinho Sá durante a batalha travada pelo controle da ilha de Como em janeiro de 1964 — a primeira grande derrota militar portuguesa na guerra.

Após perder dois homens em uma escaramuça com as tropas portuguesas, o comandante Agostinho Sá organizou uma pequena coluna formada pelos melhores combatentes de seu grupo e tomou o rumo do acampamento português na ilha, que ficava instalado em uma clareira entre a praia e a floresta. A coluna parou no limiar da mata, a cerca de quarenta metros do armazém onde estavam instalados os portugueses. Ali, o comandante planejou o ataque. De modo a poupar as vidas de seus companheiros, pois já havia sofrido baixas na escaramuça anterior, ele decidiu agir sozinho. Se houvesse mortes, que fosse somente a sua. Portanto, ordenou a seus homens que só disparassem depois de ouvirem algum barulho vindo do armazém. Então, de metralhadora presa às costas e com uma granada quase pronta para explodir em cada mão, Agostinho Sá se dirigiu para o armazém. O que se seguiu é narrado por Azevedo & Rodrigues:

3. Depois de escrita a primeira versão deste artigo, Teresa Montenegro gentilmente me enviou uma cópia do artigo de Enfámara Cassamá, em que o autor apresenta memórias de sua infância no período da guerra colonial. Cassamá narra seu encontro com um soldado português que lhe disse: "meu menino, a guerra aqui na Guiné não tem razão de ser. Somos para cá trazidos a fim de morrermos numa guerra contra um inimigo invisível. Segundo o que dizem os bandidos têm uma natureza especial que lhes permite transformar-se num corpo que quiserem, enquanto há outros que voam [...]" (Cassamá 1994). Isto indica que a crença nos poderes especiais dos guerrilheiros era tão espalhada e poderosa que chegou a ser incorporada pelos próprios soldados portugueses, temerosos que estavam de morrer sem nem saber o porquê.

> De repente, para o espanto de todos, Agostinho Sá se torna invisível. É verdade, todos juram. Caminha vagarosamente entre os soldados que estão deitados sobre o arroz... Os companheiros de Agostinho se amedrontam: os tugas olham várias vezes para onde ele está. E não reagem. Não esboçam nenhum movimento, não fazem uma única pergunta.
>
> [...]
>
> O certo é que Agostinho atravessa o pátio entre os soldados. Invisível para eles. Segue sem pressa, passos de cansaço tuga depois de horas de violência. Rosto sério, granadas apertadas nas mãos suadas. Decide: se for descoberto basta um gesto mínimo. E elas explodem.
>
> Entra pela porta dos fundos. Dá passos indecisos na obscuridade repentina, os olhos adaptam-se ligeiros. Está numa peça transformada em alojamento pelos portugueses. Não precisa olhar para saber que há muitos deles... Alguns observam desinteressados, sem nenhuma reação...
>
> [...]
>
> Agostinho caminha até a porta que liga o alojamento improvisado ao bar do armazém. Se esticar o braço pode quase tocar nos tugas meio bêbados em redor do balcão, pesados de tanto álcool...
>
> Em pé, na porta entre as duas peças. Morde o pino de segurança da primeira granada. Simultaneamente, num movimento enérgico de dedos, arranca o pino da que leva na mão direita. Atira as duas ao mesmo tempo. Elas rolam pelo chão do armazém, uma no bar, outra no alojamento.
>
> O Guerrilheiro Vê — Olhos assustados que cruzam com os seus, dando-se conta, confusamente, de que ocorre algo estranho. Alguma coisa que não estava prevista nos manuais militares nem nos planos traçados no quartel-general de Bissau.
>
> [...]
>
> Não se lembra exatamente o que aconteceu. Se correu, se voou. Sabe que caiu entre os soldados que dormiam na rua. Os companheiros viram, as granadas explodiram dois segundos depois... [1977: 100-101].

Ele correu em direção ao mato enquanto seus companheiros atiravam e arremessavam granadas contra os soldados que estavam do lado de fora do armazém. Desesperados, os portugueses que ainda não haviam sido feridos fugiram em debandada rumo à praia, muitos deles caindo sob o pesado fogo guerrilheiro. A coluna só cessou fogo e se embrenhou floresta a dentro quando o ruído das turbinas dos jatos portugueses começou a se fazer ouvir mais forte do que o matraquear das armas automáticas.

Do lado português houve mais de dez mortos e uns sessenta feridos. Uma parede do armazém ruiu com a explosão; o telhado foi despedaçado e

jogado ao longe. Muitos animais mortos. Do lado dos nacionalistas, nem uma perda, nem um ferido.

É com o espírito de desvendar o mistério do *misteryu*, de compreender o sentido mais radical das estórias de Mamadi e da narrativa de Azevedo & Rodrigues e de alcançar o significado da invisibilidade que passo à análise.

## Questões de método

Penso que essas estórias estão carregadas de sentidos e mensagens sociologicamente significativos. Elas dizem muita coisa sobre os modos de ser, agir e pensar das pessoas que as contam e as ouvem. De certo modo, sua própria existência e circulação contribuem para a construção e manutenção de sentimentos e da consciência de se pertencer a uma totalidade social e cultural.

A questão que se põe primeiramente é a de como apreender a significação sociológica dessas estórias. Estou convencido de que é muito pouco relevante considerá-las como proposições de verdade acerca de fatos que tiveram lugar em algum ponto específico do tempo e do espaço. Parece-me mais conseqüente tratá-las como expressões simbólicas que dizem algo socialmente relevante sobre indivíduos e grupos envolvidos no processo social e histórico. Isto as torna equivalentes a outras formas narrativas culturalmente instituídas na Guiné-Bissau, como os provérbios, as *dibiñas* (adivinhações), as *storyas* (fábulas) e o sistema de rumores. Todas fazem parte de um repertório de formas através das quais os agentes sociais organizam, expressam, pensam e controlam a realidade social em que vivem.

Um segundo problema que se antepõe à análise tem a ver com a delimitação do campo social em que tais narrativas circulam, de modo a precisar a quem elas se destinam e quem são os sujeitos de suas mensagens. Essa é apenas uma das manifestações da problemática em torno da relação entre língua, cultura e sociedade[4]. No espaço territorial em que o estado da Guiné-Bissau exerce uma soberania reconhecida por outros estados nacionais,

4. Este é um problema clássico na antropologia. Para uma solução no plano etnográfico, mas com importante alcance teórico, ver Leach 1965. Um outro tipo de solução é proposto por Goodenough 1981.

são faladas mais de vinte línguas dos ramos Mande e Atlântico Ocidental da família lingüística Niger-Kordofaniana. Além dessas, o português e o francês também são falados na região, assim como o crioulo da Guiné — amálgama do português dos séculos XVI e XVII e das línguas africanas da costa. Vivem no país cerca de 26 grupos étnicos, cada qual com tradições e modos de organização social peculiares, mas muito assemelhados uns com os outros devido à intensa e variada rede de relações que historicamente os têm conectado. Em uma situação como esta, a equação "uma língua = uma cultura = uma sociedade" mostra-se absolutamente inapropriada.

Pretendo mostrar que as narrativas sobre os poderes especiais dos líderes do PAIGC são estórias construídas com elementos simbólicos que fazem parte do repertório cultural de uma região muito mais vasta, a África Ocidental. Apesar de serem conhecidas e de circularem entre os diversos grupos étnicos da Guiné-Bissau, essas narrativas são um produto genuíno da sociedade crioula do país, sendo especialmente significativas para os seus membros e para aqueles que pretendem se incorporar a ela.

Por sociedade crioula quero me referir ao sistema social que emergiu nas fortificações construídas por portugueses e caboverdianos às margens dos principais cursos d'água da Guiné desde o século XVI. É uma formação social que por mais de quatrocentos anos tem se reproduzido como um sistema que ocupa uma posição estratégica nas relações de troca entre as sociedades tradicionais africanas e as sociedades americanas e européias: primeiramente, no tráfico atlântico de escravos e, desde meados do século passado, na exportação de produtos tropicais como o amendoim e a castanha de caju. Seus membros prototípicos são os filhos de comerciantes, militares e administradores portugueses e caboverdianos com as mulheres da terra, e os parentes destas que passaram a viver nos aglomerados contíguos às praças fortificadas, prestando aos europeus, caboverdianos e aos crioulos mais abastados uma variedade de serviços ligados às atividades destes: como intermediários de segunda ordem, isto é, como representantes dos primeiros no comércio com as sociedades do interior, como marinheiros e carregadores no transporte de mercadorias que iriam embarcar nos portos, como intérpretes nas relações dos primeiros com as sociedades tradicionais, como empregados no comércio local, como prestadores de pequenos serviços irregulares na vida cotidiana das vilas crioulas, ou simplesmente como dependentes. Culturalmente, trata-se de um sistema sincrético, cujo núcleo se declara cristão, mas que está sempre pronto a adotar práticas e crenças

tradicionais quando necessário, e cuja periferia pouco se distingue das sociedades tradicionais em termos de práticas e crenças[5].

Penso ser mais adequado pensá-la analiticamente como uma sociedade à parte, e não como uma elite, como se observa em outros locais da África. A sociedade crioula tem uma estrutura de reprodução social própria, que historicamente se põe em oposição às formas de reprodução das vertentes sociais que a produziram, pois sua reprodução implica, naquela arena, em perdas de membros e de valores diacríticos por parte das vertentes européia e africana tradicional. Em outras palavras, a sociedade crioula se reproduz como uma entidade própria, lançando mão de práticas, valores e símbolos das sociedades africanas e européias, mas, no próprio ato do empréstimo, confere significações particulares a essas práticas, valores e símbolos que toma por empréstimo, retirando da vertente que lhe empresta o monopólio ou a especificidade daquilo que lhe é emprestado. É, em suma, uma sociedade obcecada e aberta à incorporação de todos e de tudo que se localiza ao seu redor, pondo historicamente em prática uma antropofagia cultural de dar inveja àquela que Oswald de Andrade propunha para o Brasil em 1922.

## A invisibilidade nas cosmologias e nos rituais africanos

Um dos temas mais recorrentes nos rituais africanos de iniciação é o da dinâmica entre a visibilidade e a invisibilidade. Tal tema se manifesta através de certas ações rituais que separam os noviços do mundo cotidiano e da convivência diária com parentes e vizinhos, tornando-os invisíveis para todos esses. Alguns mecanismos rituais dão expressão a essa transformação. Em geral, os ritos de iniciação são realizados em um sítio separado e fora do alcance visual de quem permanece nas vilas. A iniciação ao Poro (sociedade secreta dos Mende e outros povos da Serra Leoa, Guiné-Conakry e Libéria) é realizada em um bosque sagrado, como também o são os ritos de circuncisão dos Manjaco da Guiné-Bissau[6]. No entanto, nem sempre o rito é realizado exclusivamente em um espaço separado das vilas, tendo lugar muitas vezes nela própria ou à sua borda. Neste caso, o modo mais comum

---

5. Ver Ribeiro (1986) para uma primeira aproximação a essa sociedade.
6. Ver Little (1951) sobre os Mende da Serra Leoa e Meireles (1960) sobre os Manjaco.

de tornar o iniciante protegido do olhar dos aldeões é especificar como *locus* da ação ritual uma construção feita especialmente para esse fim. Na maioria das vezes uma palhoça é construída para os sujeitos da passagem ritual, sendo interditado aos não participantes ver as ações que se passam ali.

. O momento de execução das ações rituais também traz à baila a questão da visibilidade/invisibilidade e o potencial de visibilidade dos sujeitos dos ritos. Em muitas cerimônias, os principais eventos ocorrem em momentos do dia em que a visibilidade é escassa, ou em horários ambíguos, nem noite nem dia, ou ainda em momentos de carência de luz. No ciclo de festivais dos Tallensi, há um rito muito solene que dramatiza o encontro original entre o ancestral dos principais clãs Namoo e os "sacerdotes-da-terra" Tales. O rito acontece à noite, em um local sagrado. Os que dele não participam não podem ter acesso visual a esse sítio. De fato, nessa noite eles não devem sequer sair de suas casas. O chefe mais velho e os anciãos das linhagens de seu clã seguem para o bosque sagrado em silêncio. Lá se encontram com o "sacerdote-da-terra" sênior e os anciãos de seu clã. Os dois grupos não podem ver um ao outro; é absolutamente proibido fazer fogo ou luz naquele local (Fortes 1962: 76-77). Importantes ações acontecem na passagem do dia para a noite e vice-versa no rito de circuncisão Manjaco (Meireles 1960: 79-107).

O tema da visibilidade também se faz presente nas fórmulas lingüísticas e nas canções presentes nos ritos. Um conjunto de pequenas cerimônias fúnebres segue-se ao rito de enterramento entre os Edo do Benin. A primeira delas é chamada de *Iwaorinbhin* (exposição do cadáver) e acontece à noite, com a presença dos anciãos da linhagem do morto e de seu filho mais velho. Uma cabra é sacrificada e o filho faz a seguinte oração: "Meu pai, vê a cabra, vê a kola que trago para clarear o caminho para tu passares" (caminho que conduz ao mundo invisível, *ɛrinbhin*) (Bradbury 1965: 106). A última das cerimônias é chamada *Ukonbhen*. Nela o morto é "plantado", isto é, tem um santuário construído em seu louvor. As esposas do filho mais velho da pessoa morta e outras mulheres cantam uma canção que diz: "Vamos louvá-lo/ Se a criança não conhece qualquer coisa ela deve ser ensinada/ *Iserihenhen* (filho mais velho), cuja luz toda a vila viu, assim é como seu filho fará por ti" (1965: 113).

O trânsito entre os mundos visível e invisível também é um motivo cultural recorrente nas cosmologias, no sistema de pensamento e no folclore

das sociedades tradicionais da África Ocidental. Os Edo fazem uma distinção, que é muito comum nas cosmologias africanas, entre duas esferas de existência: *agbon* e *ɛrinbhin*. A primeira é a esfera do mundo visível e tangível dos seres vivos; a segunda refere-se ao mundo invisível, ocupado pelo Deus supremo, pelas divindades menores, espíritos dos ancestrais e poderes sobrenaturais. O termo usado para denominar essa última esfera tem uma raiz comum com o termo *orinbhin*, que significa cadáver, pessoa morta (Bradbury 1965: 100). A associação semântica entre morte e invisibilidade é uma característica comum a inúmeros sistemas de crenças africanos.

No entanto, a invisibilidade é também uma qualidade de um dos constituintes do ser humano e de tudo que é vivo. Trata-se aqui de uma crença também generalizada no caráter compósito da pessoa humana que se mostra na idéia do duplo (Thomas 1973: 402). Os Zarma, por exemplo, crêem que todo homem tem seu *biya (bya)*, uma réplica do ser humano, invisível aos mortais comuns, elemento cuja presença é essencial para que haja vida (Bisiliat & Laya 1973: 347-50, Diarra 1973: 360-61). Segundo Diarra (1973: 360), o *bya* é o princípio da individuação que confere à pessoa sua realidade singular. Um segundo modo de manifestação da idéia de duplo encontra-se na concepção generalizada em África de que os gêmeos são seres excepcionais. Por exemplo, os Kissi da Guiné-Conakry são de opinião que os gêmeos possuem, desde o nascimento, uma qualidade especial que os homens comuns só adquirem com a maturidade. Essa qualidade é chamada de *ko'karu* (literalmente, "coração duro") e significa, segundo Paulme (1954: 112), inteligência, dom da clarividência. Entre os Kissi, quase todos os adivinhos e curandeiros são gêmeos. Também detêm essa qualidade os caçadores de feiticeiros, os decanos das linhagens e os anciãos. Uma outra forma de como a natureza compósita do ser humano se manifesta nos é dada pelo *jijingi*, um conceito religioso dos Tiv[7]. Assim como o *biya* dos Zarma e o *dya* dos Bambara são elementos invisíveis, o *jijingi*, que é a sombra que acompanha todos os seres humanos, dos Tiv, também é marcado por uma deficiência de visibilidade, pois só revela o seu contorno, permanecendo o cerne na escuridão.

7. Bohanann & Bohanann 1953: 82. Ver também Paulme (1954: 141-43), para uma descrição da noção de sombra como um dos componentes da pessoa entre os Kissi.

Uma aparente contradição se mostra aqui, na medida em que a invisibilidade parece estar associada simultaneamente com o mundo dos espíritos e com o dos vivos. A tradução das categorias nativas africanas, sem dúvida, acrescenta um complicador que contribui para fazer emergir essa aparente contradição. Mas o contraditório não se localiza tanto no sistema de crenças africano quanto na cosmologia ocidental, que estabelece uma descontinuidade entre vivos e mortos. Kopytoff (1971) mostrou que muitas línguas africanas não fazem distinção entre ancião (*elder*) e ancestral (*ancestor*), e que a "etnocêntrica convicção ocidental de que os ancestrais devem ser separados dos anciãos vivos restringe a postura cognitiva com a qual abordamos os dados africanos e com a qual teorizamos sobre eles" (1971: 136). Isto aponta para a existência de uma concepção que postula algum grau de continuidade entre vida e morte. Por isto é que os processos antitéticos que se referem à morte e ao cresoimento tendem a ser representados pelos mesmos símbolos, conforme mostrou Turner (1967: 99) perceptivamente: a palhoça e o túnel que representam o útero e a tumba; o simbolismo lunar do minguante e do crescente que torna a lua algo que ora é visível, ora invisível[8]; o simbolismo ligado à serpente, que parece morrer e renascer através da perda da pele antiga e do nascimento de uma nova; e outros mais.

A etnografia dos Edo ilustra que aquilo que poderia se apresentar como um paradoxo para o etnógrafo não se mostra como contradição para o grupo estudado. No sistema de crenças Edo, os mortos são concebidos como ancestrais e como reservatórios de renovação dos grupos de descendência. Ao mesmo tempo em que os ancestrais são pensados como residindo no mundo invisível, *ɛrinbhin*, zelando por seus descendentes e deles demandando atenção através de oferendas, canções e preces, eles são também instigados por seus descendentes a se reencarnar nos novos membros do grupo, isto é, são incitados a garantir a continuidade da sociedade, a fertilidade de homens e mulheres. Em síntese, os Edo identificam os ancestrais com a fertilidade[9].

---

8. Douglas (1954: 11) relata que uma das razões pela qual os Lele chamam a lua de espírito tem que ver com o fato de ela crescer e minguar, nascer e morrer, aparecer e desaparecer.
9. Identificação difundida em muitas sociedades africanas, como a dos Nyakyusa, que correlacionam como semelhantes os espíritos ancestrais (*shade*), o sêmen e as sementes de uma espécie de abóbora. Ver Bradbury 1965: 101, Wilson 1957: 55-57.

A associação entre os seres do mundo invisível e a questão da visibilidade toma formas variadas. Um exemplo particularmente interessante disso provém do sistema de crenças dos Ehing, povo que vive no baixo Casamansa, entre o Senegal e a Guiné-Bissau. Elemento essencial de seu modo de vida, o espírito *Odieng* é concebido como o produtor de um conjunto de onze regras que ordenam toda a vida social desse povo. São proibições que conferem a *Odieng* o poder de impor uma ordem social aos Ehing, organizando sua experiência social. O que quero ressaltar, porém, é que o modo de atuação do espírito põe ênfase na questão da visibilidade. Do conjunto de onze regras, cinco são interdições da visibilidade: os homens não podem ver uma mulher dar à luz; as mulheres são proibidas de ver o rito de iniciação dos rapazes; os jovens não devem ver cadáveres nem intestinos humanos; e ninguém pode ver o sacerdote-da-chuva comer. O símbolo da visibilidade/invisibilidade também se faz presente no modo pelo qual *Odieng* aflige os seres humanos. O sintoma definitivo de que o espírito está atribulando uma pessoa é uma forma de doença que reduz a visibilidade: o atribulado só enxerga vermelho, quer esteja de olhos abertos ou fechados (Schloss 1992: 4-5, 17).

O tema do trânsito entre visibilidade e invisibilidade se desdobra em outros subtemas culturais nos sistemas de crenças africanos. Um dos modos de ser da invisibilidade tem lugar pela via do simbolismo das máscaras. O uso das máscaras está associado à manifestação dos espíritos, à sua personificação[10]. Através delas, os espíritos que residem no mundo invisível fazem o trânsito para a esfera da visibilidade. Os Maninka e os Bamana, povos Mande do Mali, associam as máscaras da sociedade secreta Komo ao conceito *dibi*, que tem a ver com uma escassez de visibilidade — escuridão e obscuridade — que caracteriza uma região mística perigosa freqüentada por feiticeiros, ladrões, assassinos e espíritos. Essas máscaras são esculpidas com a intenção de representar uma falta de claridade e de precisão,

10. A associação entre máscaras e espíritos é mencionada em inúmeras fontes etnográficas africanas. Alguns exemplos são ilustrativos. Os Tiv representam dois espíritos — *iyaadzov* e *mbaakume* — através de dançarinos mascarados (Bohanann & Bohanann 1953: 83). O grupo de culto *Okengka* dos Yakö tem uma máscara, *Okowa*, que corporifica os espíritos (Forde 1962: 97). Holas (1947, 1965) faz um interessante estudo das máscaras, danças e objetos cerimoniais nas sociedades costeiras da Guiné-Conakry e da Costa do Marfim, respectivamente. Ver também o clássico de Griaule (1938) sobre as máscaras Dogon e o recente estudo de McNaughton (1993: 101-45) sobre as esculturas dos ferreiros Mande.

possibilitando, assim, que seu portador penetre na zona perigosa de modo que a obscuridade da máscara lute contra a obscuridade dos feiticeiros, assassinos e espíritos (McNaughton 1993: 144).

Na Guiné-Bissau, os aparatos que tornam visíveis os espíritos invisíveis não são somente as máscaras. Vários grupos étnicos do país representam os *iran* (espíritos) através de estacas de madeira afixadas ao chão. Em geral, estas estacas têm a forma de forquilhas. Não resisto à tentação de ressaltar que o aspecto material da representação dos *iran* traz consigo a mensagem de um trânsito entre a visibilidade e a invisibilidade, pois as estacas e o local onde estão afixadas parecem-me ser símbolos motivados que representam o ponto de encontro da bifurcação entre as duas esferas.

Também se encontra uma expressão do tema da invisibilidade no uso de vestimentas especiais em inúmeros ritos das sociedades tradicionais da África Ocidental. Nos ritos de circuncisão dos Manjaco da Guiné-Bissau, os noviços devem usar uma vestimenta composta de um saiote feito de folhas de palmeira, uma espécie de camisa e um capuz confeccionados com a casca de *Bedják* que lhes cobre completamente a cabeça, sempre que saem em incursões para além do recinto ritual. Quando a fase de reclusão é encerrada e os noviços se encontram com parentes e vizinhos em uma grande festa, eles devem usar uma espécie de capa feita de folhas de palmeira que lhes cobre os corpos, da cabeça aos pés, de modo que não sejam reconhecidos (Meireles 1960: 88-89, 105).

As marcas corporais representam um outro modo de expressar a questão da visibilidade nos rituais, pois através delas os sujeitos do rito passam a ter sua visibilidade alterada. No rito mortuário dos Edo, o filho mais velho da pessoa morta tem seu braço direito e seus ombros marcados pelos representantes da linhagem do morto com o sangue de uma cabra sacrificada (Bradbury 1965: 108). Nos funerais Manjaco, os parentes da pessoa morta devem decorar os rostos com argila esbranquiçada retirada dos campos de arroz chamados de *bolanhas* (Carreira 1947, foto ao lado da pg. 124). Nas cerimônias mortuárias chamadas de *toka cur* em Bissau, os parentes do morto se identificam passando uma pasta branca feita de farinha

de arroz no pescoço e na face. Todos esses procedimentos atuam para distinguir os noviços pela alteração de seu potencial de visibilidade[11].

Por um lado, o uso das máscaras, de vestimentas especiais e de marcas corporais transforma a pessoa tangível, visível e individualizada que as veste ou que das máscaras é guardiã em um ser simbolicamente invisível e socialmente anônimo, pois esses apetrechos escondem a individualidade da pessoa que a utiliza. Assim os iniciados mascarados e os noviços excessivamente vestidos tornam-se seres marcados por uma visibilidade deficiente. Por outro lado, através das máscaras, os rituais fazem com que os espíritos invisíveis se transformem em seres marcados por um excesso de visibilidade, o que contribui para lhes proporcionar um aspecto ameaçador.

Mas é no comportamento das pessoas perante algumas máscaras que podemos apreender o principal tema associado à invisibilidade: o poder. Holas (1965: 356) relata que, entre os Senoufo da Costa do Marfim, a visão das máscaras *Korabla* e *Wabélé* pelas mulheres e por homens que não fazem parte da associação dos homens pode resultar em infortúnios e mesmo na morte deles. Referindo-se ao Poro, uma das sociedades secretas de importância fundamental para a vida política de inúmeras sociedades da África Ocidental, Little (1965: 354-55) conta que entre os Mende da Serra Leoa e os Mano da Libéria os espíritos sagrados do Poro são representados por máscaras de madeira. Eles só deixam seu abrigo secreto em determinadas ocasiões, como, por exemplo, no rito de iniciação ao Poro no qual entes mascarados que personificam os espíritos da sociedade secreta fazem constantes incursões às vilas e aparecem diversas vezes perante os noviços, causando neles um sentimento intenso de terror (Little 1951: 118-26). E é estritamente proibida a visão dessas máscaras às pessoas que não são membros do Poro[12]. Estabelecer contato visual com esse objeto sagrado é extremamente perigoso, pois, como diz Turner (1962: 136) com respeito à árvore sagrada do rito Ndembu *Mukanda*, ela não é apenas uma concentração de significação; é sobretudo uma concentração de poder.

---

11. Para além da África Ocidental, as marcas corporais também expressam o tema da invisibilidade. Ver Richards (1982: 89), Turner (1967: 253-55) e Wilson (1957) sobre os Bemba, Ndembu e Nyakyusa, respectivamente.
12. Algo semelhante acontece com as máscaras da sociedade secreta Komo dos povos de língua Mande do Mali e de Burkina Fasso. Ver McNaughton 1993: 129-30.

A etnografia indica quem são, no plano estrutural, as pessoas que vestem as máscaras e como são percebidas pela sociedade no ato de usá-las. Little (1965: 359) relata que o uso das máscaras e a guarda da parafernália cerimonial do Poro — tambores, máscaras, facas de iniciação etc. — são prerrogativas exclusivas daqueles que pertencem aos graus superiores da sociedade secreta, isto é, de pessoas em posição de autoridade. Algo semelhante foi percebido por Forde (1962: 97) entre os Yakö. Aqueles que detêm a custodia dos objetos de culto, incluindo a máscara *Okowa*, formam um grupo dirigente no *Okengka* — o grupo de culto da vila. Chamo a atenção para o fato de que a invisibilidade nas narrativas crioulas também é um atributo de pessoas em posição de autoridade.

Todo pastor Fula deve ser iniciado ritualmente no mundo pastoralista de modo a aprender o saber relativo a esse mundo e a se instruir sobre os segredos do universo. A iniciação comporta 33 graus, aos quais se juntam ainda três graus superiores que são invisíveis. Os graus visíveis correspondem aos 33 fonemas da língua Fula; o três graus superiores, nos diz Dieterlen, "são inaudíveis; são aqueles da palavra não formulada, mas sempre presente, que chamamos 'o desconhecido'" (1965: 319). Esses graus são chamados também de as "três obscuridades do útero". Conforme avança no processo iniciático, com a idade e a prática, o iniciado pode alcançar o título de *silatigi*, o título mais prestigioso que um Fula pode desejar possuir, o de sacerdote da comunidade, aquele que tem o conhecimento ritual da vida pastoralista e dos mistérios da floresta (Dieterlen 1965: 320).

É difundida por toda África Ocidental a crença de que certas classes de artesãos possuem habilidades e poderes especiais. Parte do complexo cultural dos povos sudânicos, especialmente os de língua Mande, essa crença se espalhou por quase toda a região junto com as migrações Mande rumo à costa a partir do século XII. Fundamental para essa crença é o conceito Mande *nya*, que Bird & Kendall (1980: 16) traduzem como "meios", e que se refere ao potencial ou meios para a ação. É bastante plausível que *nya* seja uma derivação por sufixação do conceito *ni* ou *nĩ* (força vital). A execução de qualquer ato libera uma energia oculta inerente à ação que é conhecida como *nyama*. Trata-se de uma energia muito poderosa que, se não for mantida sob controle, pode ser perigosa para a pessoa e todo o seu grupo social. Ela deve, então, se proteger da ação do *nyama*, adquirindo fetiches e talismãs confeccionados por ferreiros e pela casta de artesãos que lida com couro. Esses grupos, que desenvolveram uma certa imunidade

contra os perigos do *nyama*, resultante da manipulação de determinados instrumentos ou meios característicos ao seu fazer (*nya*), são chamados de *nyamakala*. Brooks (1993: 40), seguindo Bird, traduz esse termo como "manipuladores do poder". Os *nyamakala* praticam a endogamia e desenvolveram associações de iniciação ou sociedades secretas como formas de manter em segredo os seus conhecimentos, seus *nya*. Mais sobre o *nya* adiante.

Um outro povo sudânico, os Dogon, faz uma associação entre ferreiros e os *Nummo*, espíritos gêmeos nascidos do intercurso entre Deus e sua esposa Terra, que vivem no céu e que são meio humanos e meio serpentes. Além disto, também associam esses espíritos à água. Segundo Ogotemmêli informou a Griaule (1965: 84), na oficina do ferreiro, o martelo (símbolo da mão com membrana entre os dedos de *Nummo*) nunca deve estar ao alcance dos olhos do visitante, mas sempre escondido. Mais tarde, o informante de Griaule associou o cobre ao excremento de *Nummo*: "o cobre é o feixe de raios vindo das nuvens de chuva quando o sol está escondido. O cobre é excretado pelos espíritos da água [*Nummo*] na úmida atmosfera do céu" (1965: 106). Diz ainda: "os raios do sol [...] são o fogo e o excremento de *Nummo*. São os raios que dão ao sol a sua força. É *Nummo* quem dá vida a essa estrela" (: 107).

A associação entre ferreiros e serpentes, especialmente a píton, não é exclusiva dos Dogon e outros povos sudânicos. Encontra-se difundida por toda África Ocidental, em especial nas sociedades costeiras em que o Poro e o Simo são instituições importantes[13]. Na área do Poro e do Simo existe a crença em uma poderosa serpente que consome ferro e defeca ouro, que controla a chuva e que conecta o mundo físico ao mundo dos espíritos (Brooks 1993: 75). Essa serpente, conhecida por *Nigiri* ou *Bansonyi*, é o totem das poderosas sociedades de iniciação Poro e Simo. Entre os Nalú da Guiné-Bissau, essa serpente é chamada de *Ningue-nangue* ou *Basondji*, e é concebida como um ser que não deve ser visto (Carreira 1961: 506-507).

---

13. Brooks (1993: 45-46, 73-77) argumenta que o Poro e o Simo estão ligados às tradições dos povos de língua Mande do interior, cujos mercadores e ferreiros paulatinamente migraram para a costa a partir do século XII, e que tinham desenvolvido em seu território de origem uma sociedade de iniciação com funções sociais equivalentes e um idioma comum ao do Poro e do Simo das sociedades costeiras. O Komo, sociedade secreta ainda hoje existente no sul do Mali, representa essa instituição original, sendo os ferreiros os seus líderes.

Tem-se nesses casos uma complexa associação entre espíritos, serpentes e ferreiros, por um lado, e poder, invisibilidade e sigilo, por outro. A serpente, que tem o poder, não pode ser vista. O martelo, que representa o espírito cuja forma original é meio-humana meio-serpente e que é o instrumento, o *nya*, do *nyamakala*, também é algo que deve ser posto fora do alcance visual dos seres humanos, excetuando-se o ferreiro, que, por sinal, representa uma das formas de manifestação de *Nummo*. Os poderosos membros do círculo interno do Poro, a "sociedade da grande píton", são aqueles que podem e devem se tornar invisíveis através do uso de máscaras, aqueles que realizam a transformação mística, corporificando o espírito *Gbeni*. Por outro lado, são os espíritos e, por associação, a serpente e a casta dos ferreiros, que produzem o feixe de raios que dá força ao sol, a luz e a própria chuva que fertiliza a terra. Em outras palavras, são eles os seres paradigmáticos do poder; são marcados por uma visibilidade extremada, seja por excesso ou por escassez.

Os exemplos etnográficos de que lancei mão indicam que o poder é uma força transitiva no espaço cosmológico. Na realidade, ele se confunde com a própria transitividade, isto é, com o movimento entre as esferas do mundo tangível e visível dos homens e a do mundo intangível dos espíritos e das divindades. Entre os povos de língua Mande, o feixe de conceitos que se forma ao redor do núcleo semântico *ni* ou *nĩ* revela essa concepção. Para os Bambara e Malinké, *nĩ* é o princípio da vida imaterial, a fonte de toda vida palpável, que se decompõe no *nyama*, um eflúvio do *nĩ* que se situa em torno de todos os seres, vivos ou mortos, e no *nyã*, uma radiação que cria um fluxo intermitente, o campo vital, nos seres humanos vivos (Cissé 1973: 149-50, 160). Essas categorias não são exclusivas aos Bambara e Malinké. Encontram-se difundidas entre outros povos sudânicos como, por exemplo, os Bobo do Mali (Le Moal 1973). Os Samo de Burkina Fasso concebem o ser humano como uma totalidade conjugada, formada por diversos elementos, dentre eles, *nyìni*, a vida, que é dado por Deus e que banha o mundo, todo ser vivo detendo uma parcela sua (Héritier-Izard 1973: 244). Os Dogon também concebem uma força vital, *nàma*, que Griaule (1938: 160) define assim:

> o *nàma* é uma energia [...] impessoal, inconsciente, presente em todos os animais, vegetais, nos seres sobrenaturais, em todas as coisas da natureza, tendendo a fazer

perseverar em seu ser o suporte ao qual é ligado temporariamente (ser mortal) ou eternamente (ser imortal).

Ainda sobre os Dogon, Dieterlen (1973: 216-18) informa que *nàma* não é nenhuma espécie de matéria em movimento; é o próprio movimento que anima os corpos. É através do *nàma* que a pessoa se liga a seus ancestrais míticos e históricos e a seus ascendentes vivos[14].

É uma característica comum às cosmologias africanas o fato de o Deus criador, que é a fonte do princípio vital, ser um ente distante e pouco interessado nos assuntos humanos. Se Deus está distante, são os espíritos ancestrais que garantem a transitividade da força vital entre este e o outro mundo, controlando através dessa força a vida do seu grupo de descendentes. São eles os responsáveis pelo bem estar do grupo como um todo, proporcionando a ele prosperidade, abundância e fertilidade, mas causando também infortúnios, doenças, fome e infertilidade a seus membros que agem de modo anti-social. Sendo os ancestrais concebidos como os responsáveis pelo bem estar do grupo, o sistema de pensamento africano conclui que deve haver uma relação de proximidade entre eles e as pessoas ocupando posições de autoridade no grupo: chefes de linhagens, de vilas e de famílias extensas. É devido a isto, afirma Horton (1972: 107), que tais pessoas são pensadas como símbolos vivos dos espíritos. Em um quadro como esse, nota-se uma relativa indiferenciação entre poder religioso e poder político, sendo este definido em termos do primeiro. Essa situação se mostra com maior ênfase nas sociedades sem estado[15].

---

14. Fico restrito aos povos de língua Mande ou de sua área de influência pela relevância que a cosmologia desses povos tem na zona costeira da África Ocidental e na Guiné-Bissau em particular. Mas o caráter transitivo do poder parece ultrapassar em muito as sociedades Mande e a própria África Ocidental. É uma crença muito difundida na maioria das sociedades da África Negra. A observação de Fortes (1965: 122) sobre a uniformidade estrutural dos cultos de ancestrais e sobre a importância destes para a vida e o pensamento dos africanos é uma evidência do quão difundida é a noção transitiva do poder. Ressalte-se também a já mencionada crença na continuidade entre o mundo dos vivos e dos mortos.
15. O exemplo paradigmático da indiferenciação entre poder místico e poder político vem de uma sociedade segmentária bem distante da África Ocidental: os Nuer. Ali a indiferenciação é tal que Evans-Pritchard parece ter ficado indeciso ao verter o termo Nuer *kuaar twac*, ora traduzido como *leopard-skin chief*, ora como *leopard-skin priest*. Ver Evans-Pritchard 1993, cap. IV, 1956: 290 ss.

Em sociedades que elaboraram algum tipo de organização estatal, a indiferenciação entre poder místico e poder político é menor, embora esteja presente em maior ou menor grau. As discórdias e conflitos profundos nas comunidades tradicionais africanas têm tido um desfecho recorrente: os líderes de uma facção em conflito migram acompanhados de parentes, seguidores e dependentes, e fundam uma nova comunidade no vazio institucional existente entre duas comunidades políticas. Isto tem sido possível devido aos grandes vazios demográficos que caracterizam o continente africano (Kopytoff 1987). Nesse processo de expansão das fronteiras internas emerge uma relação fundamental entre os habitantes originais ou os primeiros a chegar e os recém-chegados, relação em que os princípios culturais da precedência e da senioridade acabam por legitimar a autoridade místico/religiosa dos primeiros (Kopytoff 1987: 52-61). Embora haja muita variação, o quadro geral aponta que os últimos são política e militarmente fortes enquanto os autóctones são subjugados, mas ritualmente potentes. Este é o caso na Taleland, onde os Namoo trouxeram a chefia e o culto ancestral para os Tales, que têm poderes rituais relativos à terra (Fortes 1945).

Mas o caso mais interessante para meu propósito aqui refere-se aos construtores estatais Mande em sua expansão na África Ocidental. Nesse processo, os guerreiros Mande foram impelidos a legitimar sua posição de poder nos territórios conquistados pela via de um patrocínio sobrenatural. Para isto foi fundamental a intervenção das sociedades secretas como o Poro e o Simo, controladas pelos clãs ferreiros Mande que já haviam migrado antes dos guerreiros, e que já haviam incorporado valores e crenças locais com respeito aos espíritos sagrados da terra, da água e da vegetação, funcionando como agência mediadora entre poder político e poder religioso (Brooks 1993). Entre os Mende da Serra Leoa, por exemplo, a instituição da chefia complementa e se mistura à instituição do Poro, ambas atuando conjuntamente no gerenciamento da vida política (Little 1966: 70)[16].

A ambigüidade é uma outra característica do modo africano de se conceber o poder. Os espíritos não são apenas mediadores de um poder socialmente aprovado. Ao contrário, muitas vezes eles realizam a interme-

16. O mesmo é verdadeiro entre os povos Mande do Mali. Ali os ferreiros são os "donos" da sociedade secreta Komo, mas não podem ser chefes das vilas. Por sua vez, estes não podem ser líderes do Komo. Ver McNaughton 1993: 130.

diação necessária à manifestação do poder anti-social e do comportamento egoísta dos homens. Horton (1972: 107) relata a existência de cultos dos "espíritos da água" no delta do Níger que ajudam seus participantes a alcançar fins anti-sociais. Já foi visto que os clãs *Nyamakala* dos povos Mande estão associados às sociedades secretas, isto é, a instituições de poder socialmente aprovado. Por outro lado, os mesmos ferreiros são também concebidos como feiticeiros, como mostra a seguinte estrofe de uma canção Mande: *Suyatigi ye numudenw ye*, os verdadeiros ferreiros são os mestres da feitiçaria (McNaughton 1993: 20, 203). Um outro exemplo vem dos Tiv da Nigéria, que concebem a fonte do poder através da noção de *tsav*, uma substância que reside no coração dos homens. O *tsav* confere a seu dono a capacidade de controlar pessoas e coisas. É a base de toda manifestação de poder — dos anciãos, dos feiticeiros, das pessoas de prestígio na comunidade — seja ele legítimo ou não, benevolente ou causador de infortúnios (Bohanann & Bohanann 1953 e Bohanann 1958). Estes casos revelam que o poder é uma força transitiva que não é, em si, nem boa nem má, embora seja sempre potencialmente perigosa, requerendo o controle e o cuidado por parte da sociedade para mantê-lo em equilíbrio e para evitar o seu excesso[17].

Além de transitivo, de relativamente indiferenciado e de ambíguo, o poder está intimamente relacionado ao conhecimento. As posições de poder (místico ou político) são assumidas através de processos iniciáticos em que o pretendente à posição adquire certos conhecimentos secretos ou tem acesso ao conhecimento daquilo que é desconhecido pelos comuns. Assim é com a iniciação dos pastores Fula ao pastoreio e com os membros do Poro e do Simo. Aqui é que o tema da invisibilidade se imbrica com o do poder enquanto conhecimento.

O poder está associado à articulação verbal e ao conhecimento da invisível palavra falada. Ter poder é alcançar o sentido escondido das palavras secretas. O rito de iniciação Fula, de modo muito interessante, associa a própria estrutura de iniciação que conduz ao título mais prestigioso da sociedade à estrutura fonológica da língua Fula, sendo os três graus superiores da iniciação correspondentes a uma palavra inaudível (equivalente a

---

17. Gluckman (1963) já chamava a atenção para o fato de ser em África o poder pensado como força ambígua que constantemente tem que negar a si mesma ritualmente, nos rituais de rebelião, por exemplo, para existir de fato como algo em equilíbrio e não excessivo.

invisível) e não formulada: o desconhecido. Por sua vez, os Dogon pensam que o movimento energético *nàma* é o mesmo movimento que foi imprimido às sete vibrações da palavra primordial de Deus. Também pertencendo ao feixe semântico centrado em torno do *nĩ*, os Bambara e os Malinké têm no conceito *naniya* um outro modo de expressão da relação entre conhecimento e poder. Cissé (1973: 155) traduz esse termo como "fé" ou "crença interior" no que se faz ou se pensa. O *naniya* atua em par com o *kaana*, que é o tônus muscular e também o que caracteriza a determinação, intransigência e combatividade intelectual.

O par conhecer-poder parece ter um modo recorrente de manifestação por toda África Ocidental que põe uma pronunciada ênfase no seu modo visual de ser. O exame do já mencionado feixe semântico que se forma em torno do núcleo *nĩ* é ilustrativo disso. Bird & Kendall (1980: 24-25) afirmam que o termo *nya*, além de significar "meios", é também a palavra para "olho". Essa homonímia se explica como uma extensão metafórica: o olho é a principal rota para a compreensão e para a ação. A forma verbal "*mogo nya nyini*, que Bird & Kendall traduzem literalmente como "procurar o olho da pessoa" significa, apontam eles, "compreender totalmente uma pessoa, manipulá-la" (: 25). No centro de minha área de interesse, a passagem pelo rito de circuncisão entre os Balanta da Guiné-Bissau proporciona ao iniciado uma ascensão nessa sociedade gerontocrática. O status de adulto pleno que o circuncidado adquire e o conseqüente prestígio que disso advém são expressados pela fórmula crioula *paña uju* (adquirir o olhar). O que os noviços aprendem durante o longo período de reclusão a que são submetidos nesse ritual é exatamente o ato de *paña uju*, o conhecimento e o poder de olhar, de ver o que não se mostra totalmente, o que está invisível para os não iniciados, e este conhecer-poder é o atributo exclusivo para o movimento de ascensão na sociedade Balanta[18].

---

18. A ênfase no modo visual do conhecimento e a íntima associação entre conhecer e poder também não está circunscrita à África Ocidental. Entre os Fang do Gabão, o verbo normalmente traduzido por conhecer é *yem*. Fernandez (1982: 502-503) argumenta que esse verbo deveria ser vertido como "ter a capacidade de fazer bem as coisas difíceis". Derivadas desse verbo, são as formas *ndem* e *ayema*, palavras Fang para os sinais ou marcas na floresta que indicam o caminho. Interessante é que essas formas todas são derivadas do verbo *ye* (estar em suspensão), do qual também deriva o verbo *yen*: ver. O nome da figura do Salvador no culto *Bwiti* é "Eyen Zame" (Aquele que vê Deus). Mais interessante ainda é um dos nomes de um poderoso sacerdote desse culto: "Aki Kos Zama Avanga a Bere Yene" (Ovo do Papagaio, O Criado por

* * *

Até agora estive a reconstruir um idioma que fala e pensa o poder através do movimento entre o visível e o invisível. A conclusão a que estou encaminhando o leitor desde o início é de que, para se pensar e dar expressão a esse tema, as sociedades da África Ocidental compartilham um idioma cultural comum formado por um número reduzido de símbolos chaves. Esses símbolos tendem a se aglutinar em um mesmo feixe de significados, no qual prevalece uma ênfase no modo visual de se conceber o poder como algo transitivo, ambíguo, perigoso, indiferenciado, com base mística e ligado ao conhecer. O quadro que agora emerge é bem mais complexo do que uma simples simbolização em que o invisível toma o lugar daquilo que quer nomear. O poder é a capacidade de aprender e de conhecer o que é invisível, escondido e secreto, de modo a torná-lo visível. É, então um movimento entre a visibilidade e a invisibilidade; é a dinâmica que transforma um no outro e vice-versa.

No que se refere à manifestação do tema da visibilidade/invisibilidade nas ações rituais, quero notar que todos os exemplos apresentados dizem respeito a um tipo de ritual que os antropólogos conhecem como "ritos de passagem". Esse termo foi cunhado por Van Gennep (1978) para se referir aos rituais que acompanham as mudanças de lugar, idade, estado e posição na sociedade, de modo a reduzir as perturbações nocivas que tais mudanças podem ocasionar. Os ritos de passagem são caracterizados por um determinado tipo de estrutura formal que se decompõe em três fases ou períodos: separação, margem e agregação. Tudo isto é por demais conhecido dos antropólogos. No entanto, um determinado tipo de apropriação das idéias de Van Gennep, aquela realizada pela antropologia britânica, que reduzia a passagem basicamente a uma mudança de status ou de posição, contribuiu para que parte substancial do sentido das passagens ficasse obscurecida. A

---

Deus, Aquele que retorna para Ver). Ainda na África Central, os Ndembu também põem uma ênfase no modo visual de ser do conhecimento. O termo Ndembu para símbolo é *chinjikijilu*, que pode ser vertido como "marcar uma trilha". Essa é a atitude do caçador — ser do poder, da coragem, da força e da habilidade — que faz marcas nas árvores com o intuito de ter um guia visual que o conduza da floresta, reino da invisibilidade e do desconhecido, para os caminhos conhecidos. Ver Turner 1967: 48-49, 288.

obra de Victor Turner representou uma maneira inovadora de abordagem para a questão da transição efetuada pelos rituais na medida em que retomava a idéia original de Van Gennep de que a passagem não se refere apenas a posições estruturais, mas, sobretudo, a condições culturalmente reconhecidas (Turner 1967: 93-94; também Kopytoff 1980). Foi Turner também que se debruçou com mais cuidado sobre a fase de margem ou liminar, conferindo-lhe uma autonomia e revelando a importância que ela tem na totalidade do processo social.

O que quero reter aqui é que todos os exemplos mencionados na parte anterior referem-se ao período liminar ou de margem dos ritos. Uma das maneiras mais comuns de expressar a liminaridade é pela tematização ritual de uma espécie simbólica de morte: um período de passividade e de impotência dos sujeitos que se submetem à passagem. Assim é que os noviços nos ritos de passagem freqüentemente assumem posturas passivas e inanimadas, quando se trata de meninos a serem circuncidados, meninas a serem iniciadas no mundo adulto do casamento, ou de adultos a serem iniciados em uma associação de culto.

Essa morte simbólica que caracteriza uma situação de liminaridade está freqüentemente associada à dinâmica da visibilidade/invisibilidade. Os sujeitos simbolicamente mortos são seres marcados por uma visibilidade extremada, seja ela caracterizada por deficiência ou por excesso. Isto significa que são entes com um potencial de conhecer-poder também extremado. São seres ambíguos que, no dizer de Turner (1967: 96, 98), têm uma realidade física, mas não social; seres estruturalmente invisíveis, que não podem ser classificados, que se recusam a qualquer estruturação.

## A invisibilidade nas narrativas crioulas

As narrativas crioulas sobre os poderes dos líderes políticos e dos comandantes guerrilheiros fazem uso de alguns símbolos típicos dos ritos de passagem, especialmente de sua fase liminar; símbolos que, como foi visto, são retirados de um vasto repertório que compõe o idioma cultural da África Ocidental. O mais óbvio desses símbolos é o poder que Agostinho Sá tem de ficar invisível. Seu potencial escasso de visibilidade é complementado de duas maneiras. Por um lado, por sua penetrante capacidade de ver. A

narrativa, tal como apresentada por Azevedo & Rodrigues, realça isto duas vezes ao afirmar: "Dá passos indecisos na obscuridade repentina, os olhos adaptam-se ligeiros"; e "O Guerrilheiro Vê". A visão arguta e sagaz é compartilhada pelos companheiros de Agostinho, que, clarividentes, enxergam tudo que se passa, de modo a poder narrar a sua façanha. Por outro lado, é complementada pela visibilidade excessiva dos soldados portugueses e pela incapacidade que têm de enxergar o oculto. Nisto está patente a associação entre invisibilidade e conhecer-poder. Em uma situação de franca inferioridade em homens e armas, Agostinho e seus companheiros são detentores do "poder dos fracos", conforme a expressão Turner (1974: 122), de um conhecimento e de uma força que transcendem o conhecimento dos "manuais militares" e dos "planos traçados no quartel-general de Bissau" e o poder das armas e a tecnologia dos brancos.

O segundo símbolo típico da liminaridade é o palco em que têm lugar as ações dos seres liminares. Relembro: o acampamento português na ilha de Como ficava instalado em uma clareira entre a floresta e a praia. Os guerrilheiros vieram da floresta e fizeram uma parada no limiar da mata. Ali o comandante Agostinho planejou o ataque. Tomou o rumo da clareira e ficou invisível. Formalmente, essa descrição é uma inversão das descrições do período de reclusão de inúmeros rituais africanos de iniciação masculina. Nestes, os noviços estão reclusos em um acampamento construído em uma clareira no mato: um local mediador entre a vida humana das vilas e a vida supernatural da floresta. Eles abandonam periodicamente esse sítio em que recebem instruções, conhecimento e poder e se embrenham floresta a dentro, determinados a pôr em ação o poder e o conhecimento recebidos. No mato, passam por provações e perigos que desafiam a sua coragem, força, habilidade e o seu discernimento. A narrativa crioula inverte esse palco, colocando a clareira como a arena para a exibição da coragem e do poder. Os guerrilheiros são representados como seres da floresta, devendo, portanto, passar por provações em um espaço perigoso que não pode ser aquele que lhes é próprio. Vale notar que a clareira é descrita como um espaço estruturado pela lógica dos colonizadores. As edificações nela construídas retratam isto muito bem: o armazém, o alojamento e, especialmente, o bar.

O caminho percorrido até então leva-me forçosamente a considerar Agostinho e seus companheiros como seres liminares que vivenciavam naquele momento uma passagem. A narrativa passa a ser, então, uma repre-

sentação verbal condensada de um rito de passagem metafórico. Resta indagar, portanto, sobre o significado desse ritual e de suas ações.

Esse período ritual e as ações que nele se desenrolam são, respectivamente, a guerra colonial e as incursões armadas dos guerrilheiros. Mais uma vez, a invisibilidade se mostra como um símbolo motivado para dar a pensar sobre isto. Até meados dos anos 60, a luta armada na Guiné foi exclusivamente uma guerra de guerrilha. Como guerrilheiros liminares, os nacionalistas eram seres de visibilidade deficiente para as tropas portuguesas. Eles se misturavam à população camponesa, não sendo identificáveis pelo uso de uniformes ou de emblemas distintivos. O espaço físico em que se moviam era o espaço da invisibilidade por excelência: a floresta. Seu poderio militar residia em larga medida na dinâmica da visibilidade/invisibilidade: quando menos se esperava, apareciam do nada, causavam terríveis baixas às forças coloniais e, num átimo, desapareciam. Seres que se recusam a uma classificação, homens nem citadinos nem aldeões, os guerrilheiros viviam como os meninos nos ritos africanos de iniciação masculina: exibindo a coragem, a força, a perseverança, o conhecimento e o poder das pessoas liminares.

Exposto o ritual ao qual se submetem, é necessário indagar pelo conteúdo da transição a ser realizada pela cerimônia. Em uma cápsula, minha resposta é a seguinte: passagem rumo a uma espécie de maturidade política plena. Reconheço que isto é uma proposição muito vaga, e que para lhe dar sentido é necessário desdobrá-la de modo a expor os múltiplos planos que contém.

Tudo que conheço sobre o comandante Agostinho Sá se reduz a essa façanha sua de trinta anos atrás na ilha de Como. Não tenho detalhes sobre sua biografia: não sei onde nasceu, quem eram seus pais, o que fazia antes de se juntar às forças guerrilheiras, o que o motivou a se engajar na guerra pela libertação e, se sobreviveu a ela, o que fez depois de terminada a luta[19]. Isto não é, contudo, um impedimento para que se avance a investigação. Provisoriamente, argumento que a passagem tematizada pela narrativa é um movimento ideal de transição entre uma situação de privação dos direitos de autodeterminação para uma situação de cidadania, de posse plena

19. É possível que o comandante fosse um crioulo, a julgar por seu nome português, mas há muitas exceções a essa regra.

de direitos formais. Em última instância, é uma narrativa do processo de descolonização. Vista desta maneira, ela pertence a um conjunto narrativo que poderia ser chamado de mitologia heróica da fundação da nacionalidade. Não é por acaso que os personagens que as narrativas retratam como detentores dos poderes especiais sejam os heróis da pátria e as pessoas que hoje ocupam uma elevada posição social e política no país.

Tal como posto, essa resposta é insatisfatória, ainda que exponha parcela da verdade. O combate pela ilha de Como, onde Agostinho mostrou seus poderes, teve início um pouco antes do 1° Congresso do PAIGC em 1964, conhecido como Congresso de Cassacá. Nesse encontro, um dos principais temas discutidos foi a reorganização da estrutura partidária com vistas a enfrentar o que Amílcar Cabral considerava como perigosas tendências que estavam a se desenvolver no seio do movimento de libertação[20]. À primeira tendência Cabral chamou de militarismo. No início da luta, grupos guerrilheiros eram formados onde a mobilização política havia obtido êxito, de modo a intensificar a integração entre guerrilha e população. Mas isto fez com que os líderes guerrilheiros ganhassem autonomia demais. Neste contexto, o sucesso militar freqüentemente conduzia a um poder político fora do controle do partido. Daí, as ações armadas passarem a funcionar como um catalisador para se alcançar ambições pessoais. À segunda tendência Cabral denominou localismo étnico. Os quadros do partido eram enviados para fazer mobilização política em suas próprias regiões de origem. Quando obtinham êxito, freqüentemente se desinteressavam em continuar a propagar a mensagem nacionalista em outras regiões, passando a se ocupar da manutenção do poder e do prestígio já acumulado em sua própria região. Por fim, o horizonte das culturas tradicionais colocava restrições à mobilização e à racionalidade da luta na medida em que a crença em amuletos, *iran* e *futseru* (espíritos e feiticeiros) resultava em ações armadas desastrosas ou de grande risco.

A narrativa sobre a façanha de Agostinho Sá tem elementos que parecem se encaixar perfeitamente nesse quadro de crise. A sua confiança e a dos companheiros em seu poder, cuja fundamentação era essencialmente mística e tradicional, e a ousadia característica desse tipo de decisão indicam claramente essa possibilidade, embora, por outro lado, o que o havia

---

20. Sobre a crise do PAIGC e o Congresso de Cassacá, ver a análise de Chabal 1983: 77-83.

motivado a agir daquela maneira era sua preocupação em evitar baixas — preocupação em consonância com as diretrizes do partido. Não é possível saber ao certo se a ação de Agostinho era representativa dessas tendências. Suspeito que não seja, pelo menos das versões mais extremadas do militarismo, tribalismo e tradicionalismo. Em todo caso, se a pergunta que interroga pelo conteúdo da transição a que Agostinho fora submetido for colocada em termos de uma recuperação do sentido histórico daquela ação específica, isto é, se se toma a narrativa coletada como uma descrição condensada de um rito de passagem concreto, então, a resposta que ofereci pode parecer inadequada, e muito pouco pode ser avançado com os dados de que disponho.

Creio, no entanto, que essa e outras narrativas semelhantes são produtivas sociologicamente se as tomamos como uma declaração simbólica generalizante. Adotando esse procedimento, é possível esclarecer um pouco mais a resposta que ofereci acima.

Sabe-se que o PAIGC obteve muito sucesso em mobilizar as populações camponesas para a luta de libertação nacional, especialmente os jovens camponeses Balanta do sul do país. Mas sabe-se também que, nos primeiros momentos de existência do partido e da luta armada, foi no meio urbano que o partido recrutou membros. Os fundadores do PAIGC, sem exceção, pertenciam à elite crioula que Cabral chamava de pequena burguesia. Porém, a massa de militantes vinha do estrato urbano que Cabral denominava *déclassés*, grupo de recém-chegados ao mundo da cidade que viviam de pequenos expedientes ou em uma situação de desemprego, pessoas ligadas ao núcleo do mundo crioulo por relações variadas de dependência: por parentesco distante, por adoção e por relações econômicas de clientela. Eram eles os representantes de então dos históricos *grumetes*. Atualmente, muitos dos dirigentes do PAIGC e do Estado são oriundos desse estrato social.

As narrativas que pude ouvir sobre os poderes especiais dos comandantes guerrilheiros e dos líderes do movimento de libertação nomeavam os detentores desses poderes. A maioria dos nomes mencionados era de gente que pertencia ao mundo crioulo, fossem eles filhos de famílias tradicionais das "praças" ou de recém-chegados, membros da elite ou da periferia crioula. Com isto, minha resposta geral a respeito do conteúdo da passagem ganha agora uma especificação. São os membros da sociedade crioula os

seres liminares que fazem a transição rumo a um padrão ideal de maturidade política plena, isto é, são eles os sujeitos do ritual.

Mas o que dizer de narrativas que mencionam como detentores de poderes especiais comandantes guerrilheiros que não tinham origem na sociedade crioula, mas nas diversas sociedades tradicionais do país? Creio que elas veiculam a mesma mensagem básica — crioulos realizam uma passagem rumo à maturidade política — adicionando a essa um segundo movimento: o de incorporação ao mundo crioulo. Neste caso, a narrativa condensa duas passagens no mesmo ritual, que foi a guerra de libertação. Esse duplo movimento é muito comum nos ritos mortuários africanos, em que a pessoa morta faz a transição entre o estado liminar de morto e o estado de ancestral enquanto seu filho mais velho realiza a passagem rumo à posição de chefe do grupo familiar. Compreender as narrativas desta forma é revelar o quanto elas representam adequadamente o processo histórico desenrolado no período do rito que foi a guerra colonial. Alcançar o ideal de maturidade política era a meta original do grupo crioulo que formulou o movimento nacionalista, sendo tal meta um atributo exclusivo dele. No entanto, tal ideal esteve aberto aos membros das sociedades étnicas do interior do país, pressupondo apenas que esses fossem crioulizados. E foi isto o que de fato aconteceu naquele período: os doze anos de guerra colonial foram os anos em que a língua crioula mais cresceu em número de falantes e mais se difundiu pelas várias regiões do país.

Se minha análise está correta, se os sujeitos da passagem são, primária ou secundariamente, membros da sociedade crioula, então as tendências ao militarismo, tribalismo e tradicionalismo cultural já não podem mais ser entendidas como forças provenientes do exterior da sociedade crioula. São, antes, uma expressão instrumental de tensões inerentes a ela; são projetos de ser que periodicamente ganham visibilidade nesta sociedade pendular que ora se aproxima da vertente européia, ora da vertente africana tradicional. Se o Congresso de Cassacá obteve êxito em se contrapor a versões extremadas dessas tendências, graças ao carisma, poder mobilizador e liderança de Amilcar Cabral, isto não significa que elas desapareceram. Elas são respostas a tensões próprias de uma sociedade que põe para si mesma, e de modo exclusivo, uma determinada meta, mas que necessita de alianças com outras sociedades para alcançá-la sem, contudo, abdicar de sua exclusividade. A solução encontrada é um abertura extrema à incorporação de gente, valores, símbolos e práticas. Mas a negação de qualquer renúncia e a voracidade

incorporadora trazem consigo essas tensões que, no plano político, emergem periodicamente nas crises, nas campanhas anti-tribalismo e nos movimentos anti-caboverdianos que têm caracterizado momentos da vida pós-independência da Guiné-Bissau.

Durante minha pesquisa de campo, em diversas ocasiões tive a oportunidade de obter informações sobre outros seres liminares além dos comandantes guerrilheiros que são tema desta análise. Eles podem ser classificados em três categorias gerais. A primeira refere-se aos detentores de um poder místico normativo e institucional, cuja origem está no campo dos valores, da religião e das culturas das sociedades tradicionais da Guiné-Bissau. São os *baloberu*, os *jambakos* e os *moru*. Seus poderes, em geral, assumem a forma de capacidade de comunicação com os *iran*, de clarividência, de curar infortúnios e de contrabalançar a ação dos poderosos e temidos *futseru*. Embora muitos desses especialistas também vivam e atuem no espaço da sociedade crioula, o fundamento e a legitimação de seus poderes se encontram na cultura das sociedades tradicionais de onde eles vêm. Em segundo lugar, estão os *futseru*, que representam a encarnação do mal. São detentores de um poder anti-social, causador de doenças e infortúnios diversos nas outras pessoas. Eles atuam tanto nas sociedades tradicionais quanto no ambiente urbano da sociedade crioula, mas vivem na penumbra, raramente assumindo esta sua condição. Por fim, há uma terceira categoria que congrega os seres da liminaridade do outro mundo. Vivem no imaginário comum à sociedade crioula e às sociedades tradicionais alguns seres incompletos, ambíguos e de visibilidade exacerbada, tanto deficiente quanto excessiva, que fazem um trânsito desordenado entre este e o outro mundo. São o *kasisa*, o *difuntu*, o *fenkotó*, o *lobu bidadu* etc., que tanto terror causam aos que os encontram e aos que ouvem sobre suas façanhas[21].

Embora fundamentada em um mesmo idioma cultural e com a mesma base mística, a liminaridade dos comandantes e dos líderes da guerra de libertação e o poder que dela advém diferem da liminaridade e do poder dos *jambakos, baloberu, moru, futseru, kasisa, difuntu, fenkotó* e outros porque operam em um campo social exclusivo, que é a sociedade crioula. Além disto, atuam em um plano próprio, que é o plano político, conferindo a esse

21.Montenegro (1992) apresenta uma interessante descrição desses seres marginais.

uma possibilidade de autonomia, embora o poder ainda esteja assentado em uma base *mística/religiosa*.

Ao contrário dos *futseru*, a liminaridade e o poder dos líderes políticos não são exatamente atributos secretos. Embora envolvidas em um manto de mistério que convém a todo estado de natureza sagrada, as estórias sobre a posse e a utilização dessas habilidades não são explicitamente desmentidas, mas, ao contrário, implicitamente incentivadas por seus prováveis detentores[22]. Por outro lado, entre essa situação liminar e a dos *futseru* não há uma descontinuidade absoluta. Por isso, a depender da postura interpretativa de quem conta ou ouve as narrativas, o poder potencialmente legítimo do líder pode se transformar no poder anti-social do *futseru*, sendo o primeiro confundido com o último. Creio não precisar de mais elementos para inferir que, concebidas dessa maneira, as narrativas podem ser muito instrumentais no embate político.

Penso que essas narrativas, o prestígio que elas conferem aos detentores da invisibilidade e de outros poderes de natureza semelhante e, especialmente, o incentivo que os prováveis detentores dão à sua veiculação são estratégias simbólicas para a organização de uma elite política que encontra dificuldades em se organizar em bases formais. A invisibilidade, o poder, a coragem, a força e a façanha narradas passam a funcionar como elementos de distinção desse grupo no campo político, ao lado de outros elementos como o estilo de vida, práticas matrimoniais, padrões de descendência etc.[23]. As dificuldades que obstaculizam a organização formal desse grupo têm que ver com o fato de que, com a independência e com o período que se seguiu de construção estatal, os interesses desse grupo, assim como ele próprio, ainda não estavam, e continuam a não estar, plenamente desenvolvidos; eram interesses dispersos, eventualmente contraditórios entre si e em relação a algumas políticas elaboradas pelo Estado nascente. Além disso, a organização formal da elite como um grupo de interesse tornaria imediatamente visível o complexo sistema de subordinação existente na sociedade

22. Tenho conhecimento de um caso em que um alto funcionário do Estado parece ter "lembrado" a uma outra pessoa com quem tinha uma relação conflituosa das estórias que corriam na cidade sobre seus poderes e os de sua mãe.

23. Cohen (1976, 1981) analisa em detalhes as estratégias simbólicas utilizadas por organizações informais para atuar de modo invisível no campo social. É de especial interesse a sua análise sobre os "Creoles" da Serra Leoa.

crioula, sistema que tinha e ainda tem muitos elementos em comum com o sistema de subordinação colonial. Em outras palavras, uma organização formal correria o risco parecer uma reprodução/continuação do sistema colonial, que uma parcela significativa desse mesmo grupo lutara para fazer sucumbir.

Até agora minhas conclusões sobre as mensagens simbólicas das narrativas examinadas se coadunam perfeitamente com a literatura antropológica sobre os sistemas rituais: afirmam que as narrativas são versões condensadas e simbólicas de um rito de passagem a que certos sujeitos — os heróis — pertencentes a um determinado grupo social se submetem, vivendo um período liminar entre dois estados de maturidade política: o de sujeito colonial e o de cidadão. Creio, contudo, que um sentido mais radical pode ser extraído delas, sentido que pode ser alcançado quando se muda o foco dos sujeitos individuais da passagem para a sociedade como um todo.

Meu argumento é que a liminaridade exposta pelas narrativas não se refere propriamente aos sujeitos rituais — ao comandante, ao líder, à pessoa individualizada radicalmente pela invisibilidade. Ela é um atributo da sociedade que produz tais indivíduos, isto é, da sociedade crioula. Não deixa de ser significativo que as narrativas escolham os líderes do movimento de libertação para representar a sociedade, pois são eles os heróis quase mitológicos fundadores de um novo modo de ser da sociedade crioula, que através de suas ações almeja transformar-se em uma nação. Não há nada de misterioso nisto; trata-se de um processo simbólico por demais conhecido dos antropólogos, que toma a parte para representar o todo, chamado de metonímia.

Também é significativo notar que a liminaridade da sociedade crioula é relacionada especificamente com o período da guerra. É nesse período que a ambigüidade crioula atinge seu ápice. Tradicionalmente circunscrita ao espaço físico das poucas cidades e dos maiores vilarejos da colônia, durante a luta a sociedade crioula passou a ocupar outros espaços: as vilas tradicionais e o mato. Historicamente ambígua com relação a sua condição de mediadora entre as suas duas vertentes formadoras, durante a guerra essa ambigüidade se intensificou e a sociedade se dividiu entre a meta da maturidade política e o devaneio ingênuo de ser portuguesa. Sistematicamente incorporadora de gente, valores, símbolos e práticas, nos doze anos de conflito armado a sociedade crioula foi levada a intensificar a sua dinâmica de incorporação, passando a vivenciar mais dramaticamente tensões que

sempre e já lhe eram inerentes. Habitualmente pouco estruturada devido à imposição de categorias classicadoras exógenas[24] e ao processo de incorporação sistemático que sempre introduzia uma porção de entropia no sistema social, nos anos da luta ela perdeu o pouco que já tinha de estruturação. Isto não significa que tenha havido um forte trânsito dos agentes pelas diversas posições sociais, o que seria de se esperar em uma situação de violência e mudança social. O processo foi muito mais dramático, fazendo ruir a já então fragilizada estrutura de posições.

No entanto, a freqüência com que as narrativas circulavam em Bissau e a vivacidade com que me foram contadas em 1988 e em 1992, portanto mais de quinze anos depois da independência e quase trinta anos depois de iniciada a guerra colonial, me fazem suspeitar que as mensagens que elas transmitem permanecem atuais e significativas. Penso que a sociedade crioula atual continua sendo, como tem sido historicamente, uma sociedade liminar: uma formação social mediadora na macroestrutura das relações inter-societárias que compartilha dos idiomas culturais produzidos pelas vertentes sociais e históricas que lhe deram origem, mas que não se identifica completamente com nenhuma delas, sem, no entanto, poder renunciar a essas ligações. É uma sociedade ambígua, pendular, visível apenas em sua invisibilidade e que constantemente escapa às classificações que procuram localizá-la em um espaço cultural, estrutural e histórico. Para o antropólogo, assim como para os seus membros, é uma sociedade pouco estruturada, marcada por uma busca constante de sua identidade, sem perceber que sua única identidade possível é ser exatamente o que é: indeterminada e ambígua, antropofagicamente incorporadora, permanentemente limiar. Buscar outro caminho é sucumbir e negar a sua história.

**Agradecimentos**

Agradeço a Teresa Montenegro, Mariza Peirano, Alcida Ramos e Julio Cezar Melatti, que leram versões anteriores desse artigo e fizeram preciosos comentários. O Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e a Ford Foundation financiaram minha pesquisa de campo na Guiné-Bissau em 1987-1988 e em 1992. O Instituto Nacional de

24. É o caso das categorias jurídicas "civilizado", "indígena", "assimilado", que regulavam a cidadania nas colônias portuguesas que viviam sob o regime jurídico do "indigenato".

Estudos e Pesquisa (INEP) da Guiné-Bissau me acolheu como Investigador Associado em Bissau. Meus agradecimentos a essas instituições.

## BIBLIOGRAFIA

AZEVEDO, L. & M.P. RODRIGUES. 1977. *Diário da Libertação (A Guiné-Bissau da Nova África)*. São Paulo: Versus.

BIRD, C.S. & M.B. KENDALL. 1980. "The Mande Hero". In *Explorations in African Systems of Thought* (I. Karp & C.S. Bird, eds.). Bloomington: Indiana University Press.

BISILAT, J. & D. LAYA. 1973. "Représentations et Connaissances du Corps chez les Songhay-Zarma: Analyse d'une Suite d'Entretiens avec un Guerrisseur". In *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris: CNRS.

BOHANANN, L. & P. BOHANANN. 1953. *The Tiv of Central Nigeria*. London: International African Institute.

BOHANANN, P. 1958. Extra-Processual Events in Tiv Political Institutions. *American Anthropologist* 60 (1): 1-12.

BRADBURY, R.E. 1965. "Father and Senior Son in Edo Mortuary Ritual". In *African Systems of Thought* (M. Fortes & G. Dieterlen, eds.). London: Oxford University Press.

BROOKS, G.E. 1993. *Landlords & Strangers: Ecology, Society and Trade in Western Africa, 1000-1630*. Boulder: Westview Press.

CARREIRA, A. 1947. *A Vida Social dos Manjacos*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.

______. 1961. Símbolos, Ritualistas e Ritualismos Animo-Feiticistas na Guiné Portuguesa. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* 16 (63): 505-39.

CASSAMÁ, E. 1994. Somos Pobres, por isso Usamos o Ouro do Mundo. *Semanário Correio*, 8/1/94.

CHABAL, P. 1983. *Amilcar Cabral: Revolutionary Leadership and People's War*. Cambridge: Cambridge University Press.

CISSÉ, Y. 1973. "Signes Graphiques, Représentations, Concepts et Tests Relatifs à la Personne chez les Malinké et les Bambara du Mali". In *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris: CNRS.

COHEN, A. 1976. *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. Berkeley: University of California Press.

______. 1981. *The Politics of Elite Culture: Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*. Berkeley: University of California Press.

D'ALMADA, A.A. 1946 [1594]. *Tratado Breve dos Rios da Guiné*. Editado por Luis Silveira. Lisboa.

DIARRA, A. 1973. "La Notion de Personne chez les Zarma". In *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris: CNRS.

DIETERLEN G. 1965. "L'Initiation chez les Pasteurs Peul (Afrique Occidentale)". In *African Systems of Thought* (M. Fortes & G. Dieterlen, eds.). London: Oxford University Press.

______. 1973. "L'Image du Corps et les Composantes de la Personne chez les Dogon". In *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris: CNRS.

DOUGLAS, M. 1954. "The Lele of Kasai". In *African Worlds: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples* (D. Forde, ed.). London: Oxford University Press.

EVANS-PRITCHARD, E. E. 1956. *Nuer Religion*. Oxford: Oxford University Press.

______. 1993. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva.

FERNANDEZ, J.W. 1982. *Bwiti: An Ethnography of The Religious Imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press.

FORDE, D. 1962. "Death and Succession: An Analysis of Yakö Mortuary Ritual". In *Essays on the Ritual of Social Relations* (M. Gluckman, ed.). Manchester: Manchester University Press.

FORTES, M. 1945. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. London: Oxford University Press.

______. 1962. "Ritual Office in Tribal Society". In *Essays on the Ritual of Social Relations* (M. Gluckman, ed.). Manchester: Manchester University Press.

______. 1965. "Some Reflections on Ancestor Worship in Africa". In *African Systems of Thought* (M. Fortes & G. Dieterlen, eds.). London: Oxford University Press.

GLUCKMAN, M. 1963. *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London: Cohen, West.

GOODENOUGH, W. 1981. *Culture, Language and Society*. Menlo Park: Benjamin/ Cummings.

GRIAULE, M. 1938. *Masques Dogons*. Paris: Institut d'Ethnologie (Travaux et Mémoires, 32).

______. 1965. *Conversations with Ogotemmêli: An Introduction to Dogon Religious Ideas*. London: Oxford University Press.

HÉRITIER-IZARD, F. 1973. "Univers Féminin et Destin Individuel chez les Samo". In *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris: CNRS.

HOLAS, M.B. 1947. "Danses Masquées de la Basse-Côte". *Etudes Guinéennes* 1: 61-67.

______. 1965. "Les Bois, Matière Première des Accessoires Cérémoniels en Côte d'Ivoire". In *African Systems of Thought* (M. Fortes & G. Dieterlen, eds.). London: Oxford University Press.

HORTON, R. 1972. "Stateless Societies in the History of West Africa". In *History of West Africa* (J.F.A. Ajayi & M. Crowder, eds.). Vol 1. New York: Columbia University Press.

KOPYTOFF, I. 1971. Ancestors as Elders in Africa. *Africa* 41 (2): 127-42.

______. 1980. "Revitalization and the Genesis of Cults in Pragmatic Religion: The Kita Rite of Passage among the Suku". In *Explorations in African Systems of Thought* (I. Karp & C.S. Bird, eds.). Bloomington: Indiana University Press.

______. 1987. "The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture". In *The African Frontier: The Reproduction of African Societies* (I. Kopytoff, ed.). Bloomington: Indiana University Press.

LEACH, E.R. 1965. *Political Systems of Highland Burma.* 2ª edição. Boston: Beacon Press.

LE MOAL, G. 1973. "Quelques Aperçus sur la Notion de Personne chez les Bobo. In *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris: CNRS.

LITTLE, K. 1951. *The Mende of Sierra Leone.* London: Routledge & Kegan Paul.

______. 1965. The Political Function of the Poro (part 1). *Africa* 35 (4) :349-65.

______. 1966. The Political Function of the Poro (part 2). *Africa* 36 (1): 62-72.

MCNAUGHTON, P.R. 1993. *The Mande Blacksmiths. Knowledge, Power and Art in West Africa.* Bloomington: Indiana University Press.

MEIRELES, A.M. 1960. *Mutilações Étnicas dos Manjacos.* Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.

MONTENEGRO, T. 1992. Kasisas: Marginais deste e do Outro Mundo. *Soronda: Revista de Estudos Guineenses* 13: 67-84.

PAULME, D. 1954. *Les Gens du Riz.* Paris: Plon.

RAMOS, A. 1993. "Os Caminhos do Exotismo e o Indigenismo Brasileiro". Trabalho apresentado na Mesa Redonda *As Sociedades Ameríndias e o Projeto Nacional: Aspectos Políticos e Culturais Contemporâneos.* 45ª Reunião Anual da SBPC. Recife.

RIBEIRO, C.R. 1986. *A Sociedade Crioula na Guiné Portuguesa.* ms.

RICHARDS, A. 1982. *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Zambia.* London: Tavistock.

SCHLOSS, M. R. 1992. *The Hatchet's Blood. Separation, Power and Gender in Ehing Social Life.* Tucson: The University of Arizona Press.

THOMAS, L.V. 1973. "Le Pluralisme Cohérent de la Notion de Personne en Afrique Noire Traditionnelle". In *La Notion de Personne en Afrique Noire.* Paris: CNRS.

TURNER, V.W. 1962. "Three Symbols of Passage in Ndembu Circuncision Ritual: An Interpretation. In *Essays on the Ritual of Social Relations* (M. Gluckman, ed.). Manchester: Manchester University Press.

______. 1967. *The Forest of Symbols.* Ithaca: Cornell University Press.

______. 1974. *O Processo Ritual.* Petrópolis: Vozes.

VAN GENNEP, A. 1978. *Os Ritos de Passagem.* Petrópolis: Vozes.

WILSON, M. 1957. *Rituals of Kinship among the Nyakyusa.* London: Oxford University Press.